

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 39, 2007.

DESCUBRIR LA ONTOLOGÍA EN LA MITOLOGÍA DEL PUEBLO TUPÍ-GUARANÍ:

El reto de una nueva antropología iberoamericana

Juan Carlos Ochoa Abaurre. UNED de Navarra

Resumen. El objetivo de este artículo, basado en la metodología interpretativa de la Nueva Hermenéutica Iberoamericana, es mostrar cómo la Etnografía del pueblo Tupí-Guaraní discierne la Ontología *subyacente* en la creencia del Mito de la Tierra sin Mal, como la expresión ética, moral y utópica de la búsqueda y esperanza de encontrar un espacio en la selva donde poder Ser y vivir en paz.

Abstract. The objective of this article, to base on the methodology of the new latin american ermeneutic is how the ethnographic of the Tupi-Guarani peole is mythology about of the good ande evil World. This is in utopia.

*“La fuerza del conocimiento no reside en su grado de verdad,
sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo,
en su carácter de condición para la vida”*
F. Nietzsche

Introducción

Desde los años 20 venimos asistiendo al despuntar de una corriente de *pensamiento* Iberoamericano, cuyo eco llegó a los campos de investigación de la *etnografía* y del análisis de la *hermenéutica*, y que se distingue, frente a la imposición tradicional de las posturas racionalistas de una única forma de pensar según los parámetros logicistas, por otorgar en sus memorias un lugar y un estatuto a los *mitos* que componen el imaginario colectivo de las culturas milenarias.

La *metodología* de análisis y de trabajo de campo de esta nueva Escuela de Filosofía y Antropología Renovada parte de la atención prestada a la ponderación de los pueblos originarios como creativos de una Cosmovisión Latinoamericana. Este Movimiento defiende una *esencia* dual del hombre, al admitir que lo racional debe dar lugar a la esfera de lo etéreo, ya que en el ser humano se dan al mismo tiempo las capacidades de la *racionalidad* y de lo *imaginario*; y asume, también, que *el Mito* constituye un hecho cultural que tiene la función de responder a una necesidad *espiritual* que nos remite a la existencia de invariantes culturales.

Cualquiera que sea su método de indagación, esta tendencia intelectual *alternativa* nace de una *nueva perspectiva de interpretación*: frente al camino de la razón se propone una *vía facultativa*, que tenga en cuenta en sus investigaciones una forma de *lenguaje diferente* a como lo es el tradicional, si se quiere llegar a descubrir el sentido simbólico de los hechos culturales, y se perfila una forma de *comunicación espiritual* si se pretende llegar a conocer su *Ontología*.

Así que en este contexto, el Mito y sus relatos, sus símbolos y sus personajes nos alertan sobre la existencia de una *realidad trascendente* situada más allá del dato sensible, *en el plano de las esencias*; y pretende también dar respuesta al *misterio de la creación, al de la muerte y al de la salvación*, preguntas de las que no da cuenta el pensamiento racional. Se trata en todos los casos de una narración a través de la cual el ser humano *lee y describe* el mundo que lo rodea, conectando con esa otra realidad oculta en la apariencia ordinaria.

Dicho esto, cabe definir el objetivo de este artículo, basado en la indagación de la interpretación que esta Nueva Hermenéutica hace de la Etnografía del pueblo Tupí-Guaraní, a saber, discernir la Ontología *subyacente* en la creencia del Mito de la Tierra sin Mal: la nostalgia del Paraíso perdido, el deseo del descanso y de felicidad y la añoranza de libertad son la expresión ética, moral y utópica de la

búsqueda y esperanza de encontrar un espacio en la selva donde poder Ser en la *morada eterna de los espíritus*, vivir con el poder de la Palabra y morir sin miedo a la muerte.

El discurso en el que los Guaraní han manifestado su *Cosmovisión del origen, del fin y de la renovación del mundo*, el Mito de *Yvy Mara ey*, es, de acuerdo a mis indagaciones orientadas en la metodología señalada antes y en los campos analítico y etnográfico: *un deseo de búsqueda y de encuentro con su identidad*; pero, también implica *un reencuentro con el pasado y con el presente*, al mismo tiempo, que hace trascender su propia cultura en aras de una idea universal y una misma realidad Ontológica y Espiritual.

Los autores que aquí recojo y que dibujan esta panorámica Iberoamericana –A. Metraux, E. Schaden, C. Nimundaju, H. Clastres, M. Marzal, M. Eliade, M. Harner, A. Jodorowsky y el mismo Levi-Strauss; y los profesores Francisco Bauza, Carlos Junquera, Octavi Piulats, Eduardo Subirats, Oscar Agüero, Fernando Ainsa, H. Cerutti y yo mismo– han basado sus estudios en una *elucidación exegética* que dejaba atrás las promesas de un Reino del más allá, bajo las cuales los misioneros siguen destruyendo imperturbablemente las culturas históricas de América, y se han esforzado por comprender el *profetismo* secular de la búsqueda de la Tierra prometida de los guaraníes y de otros pueblos y su relación con el chamanismo. Su reto primordial trata de encontrar después de todo –a partir de la analítica de las relaciones interculturales y bajo la perspectiva de una trascendencia que supere las contradicciones y las diferencias culturales– el *significado profundo* que se encuentra entre las inquietudes más importantes de nuestra cultura actual: *la añoranza y la búsqueda de un lugar en el que poder habitar humanamente el Mundo*.

1. Sobre la lengua, la casa, asentamientos y grupos de los Tupí.

En primer lugar, cabe señalar que el Idioma Guaraní –hablado desde el Caribe hasta el sur del río de la Plata– está considerado por muchos estudiosos como uno de los más evolucionados, pues tiene tal riqueza y fluidez que sólo comprendiendo su mecanismo íntimo podemos apreciarlo en toda su dimensión: el idioma guaraní es principalmente *onomatopéyico* y mantiene un diálogo con la Naturaleza en un tono íntimo, y además expresa el Universo desde su dimensión *animista*.

En segundo lugar, decir que los Guaraníes vivían en una ciudad fortaleza, llamada *Tava*, que estaba compuesta por cuatro o siete o mayor número de amplias casas comunes –*Ogas*–, donde se encontraban las habitaciones –*Tapy*– para cada una de las familias; y que estaban levantadas alrededor de una plaza cuadrangular –*Ocará*– que servía al desarrollo de la vida social y religiosa.

Pero, lo que más nos interesa destacar de este apartado se refiere a las posibilidades de traslado que ofrecía la *Tava*, que por su forma y material de construcción podía montarse, trasladarse y desarmarse con facilidad, llevándose los mayores cuidados la Casa de la Danza que los Guaraníes no abandonan nunca. Con las ciudades a cuestas, los Tupí se iban asentando en los márgenes de los ríos, de las lagunas cercanas a terrenos boscosos, ya que asociaron sus instancias vitales básicas con los grandes ríos y las selvas de sus riveras. Así se hicieron, en todo momento, conocedores de los cauces que cruzaban sus dominios y de la Tierra en cuya base descansa el sistema de aprovechamiento agroforestal de las selvas tropicales y subtropicales americanas (VVAA, 1997), y en cuyo seno se encuentra una Naturaleza habitada por multitud de espíritus.

Estas características nos acercan a comprender el fenómeno de las *migraciones* de los Tupí y su diversidad cultural: los españoles y en especial los portugueses, durante la conquista del Nuevo Mundo de los siglos XVI y XVII, encontraron a los Tupí en las provincias que abarcaban desde la costa Atlántica, al sur de Sao Vicente en el Brasil, hasta la margen derecha del río Paraguay y desde el sur del río Paraná-Panamá y del Gran Pantanal hasta las islas del Delta junto a Buenos Aires (Metraux, 1927: 1 ss.); los antiguos Tupí, los Tupi-nambás, los Mbuás, los Nandevas, los Apapakúva, los Kayguá y otros brasileños, y los Omagua, los Yurimaguas, los Cocama y los Cocamilla del Oriente peruano (Schaden, 1974: 1-17).

De todas formas y a pesar de lo que a veces se dice, *antes* de la llegada de los europeos al continente americano las tribus guaraníes comenzaron un *largo viaje* en busca del Paraíso y cuyas últimas manifestaciones se extienden hasta las primeras décadas del siglo XX. Pero sin embargo, todos estos grupos siguieron, por distintos rumbos, las mismas pautas culturales que, aunque con matices idiomáticos e idiosincrásicos, definen una identidad y una singularidad étnica, compartiendo como factor común el papel de *guía espiritual* ejercido por los chamanes durante el trayecto.

Sobre la figura de los chamanes y su función en todo este *dinamismo espiritual*, Curt Nimundaju que lo investigó en 1912, cuenta que los primeros Guaraníes *Apapokúva* que se dirigieron hacia el *Este* fueron guiados por el Paié *Nanderykyni*, a quien, muerto en el trayecto, sustituyó *Nanderui*, quien a su vez prosiguió el trayecto hacia el Este, en busca de un destino feliz, hasta llegar al mar; otro grupo *Apapokúva* fue orientado por el Payé *Nimbiarapoñy*, quien, ante la imposibilidad de alcanzar la Tierra deseada por el camino del mar, eligió ir hacia el *interior* buscando la Tierra que según la tradición debía estar en el *Centro* (Nimundaju, 1978: 31-34).

Sin duda, el producto más común entre todos estos clanes viene expresado por una Filosofía *mito-poética* que con un *sentido espiritual* estaba asociada a la profecía mesiánica de la búsqueda de la Tierra sin Mal, partía de un *principio ético* basado en el respeto a la Naturaleza sagrada y elabora una Ontología del Ser y la Palabra inmanentes en la Mitología.

2. Ontología versus Mitología Tupí-Guaraní: el Ser y la Palabra en el Mito de Yvy Mara ey.

Como en el caso de otras muchas formas de conocimientos arcaicos y primitivos (sirva de ejemplo el estudio del profesor Octavi Piulats sobre Egiptología), la nueva Filosofía Iberoamericana encuentra sus raíces en el *animismo* y en el *chamanismo*. Estos fenómenos son el sustrato antropológico del que deriva la *creencia totémica* y la *práctica religiosa* emergentes de una interpretación simbólica de la Naturaleza; y cuyos objetivos persiguen *contactar*, por medio de la Magia, con lo *sagrado* y *espiritual* del Cosmos en su totalidad: se da una *metodología cognitiva y ritual* que contempla la conexión entre la *dimensión invisible* y la ordinaria de la realidad.

Y de la misma forma, puede decirse que la posibilidad de esta Antropología y Filosofía reside en hacer una exégesis de los Mitos de Origen y sus símbolos, los que dibujan el mapa del Universo, su origen y su evolución: un mundo de dioses, seres y fuerzas energéticas que, recogidos en una Teología de corte *naturalista* muy elaborada, marcan el destino del hombre desde los primeros tiempos (Robles Laureano, 1992). El Mito de *In ilo tempore*: cuando la raza humana se comunicaba y convivía, también con los dioses tectónicos, bajo el influjo de la *Palabra* y del Amor, como medios de alcanzar la Verdad y la Esencia del misterio que alberga el mundo que les rodeaba y la existencia que les tocaba vivir, incluido el plano espiritual.

Hélène Clastres en *Terra sem Mal* –un excelente estudio de Antropología Filosófica sobre la creencia y la vivencia Guaraní en la Tierra sin Mal– ha profundizado a cerca de la *dimensión simbólica* de la Palabra inmersa en la Filosofía Guaraní. La Palabra contiene una estructura Metafísica sustentada por lo *óntico* y lo *espiritual* de forma que ambos atributos le convierten en un Ser con *vida* y *alma* propias y cuyo *origen mitológico* se encuentra en el Mundo del Cielo en donde cabalga como un carro alado. Hélène considera que el pueblo Guaraní cree que el concepto de *Ñe'é* –Palabra y Alma al mismo tiempo– significa la *comunicación* con los dioses y que se realiza a través de medios cognoscitivos como *los sueños*, *el éxtasis* y la *revelación*, medios de conocimiento que componen el *ámbito espiritual* del pensamiento práctico de esta y otras culturas.

De lo anterior, y en relación a nuestro tema puede deducirse, entonces, que el *Ser* y la *Palabra original* constituyen la *Poética* utópica de la Filosofía Guaraní, la cual se fundamenta en el Principio ontológico de Eros. Es el Amor quien funda el Ser y su unidad armónica y quien gravita en el alma del universo bajo un único Logos, como el único lenguaje de comunicación y entendimiento entre los hombres.

A Eros lo encontramos también, como Uno, escondido en lo profundo y subyacente del Mito de Origen *Yvy mara ey*, formando parte de su estructura religiosa, cultural e histórica: el éxodo Tupí surgió a partir de esta Filosofía mito-poética indígena de carácter erótico que clamaba y perseguía el retorno continuo al origen de los tiempos, la búsqueda permanente del Paraíso perdido.

Este es el momento en el que la Mitología desenmascara su Ontología oculta. El Mito de la Tierra sin Mal de los originarios *Tupi-nambás* de Brasil y Perú (valga la exposición del Profesor Piulats sobre el Mito Egipcio) tiene una función metodológica de carácter simbólico donde se da una descripción mito-poética de la *dimensión espiritual* de la realidad y su conexión con la conciencia humana, a la que abre la puerta hacia una comprensión de la Naturaleza más allá de lo lógico racional: se trata en mi opinión, (acorde a la del Profesor pero referida al Mito Tupí) de un mito de categoría *creacionista y de origen* y de orden *metafísico* que implica un Acto ético y moral con un fuerte significado para la Antropología, la Filosofía y la Psicología de nuestra Nueva Cultura.

En el Mito creacionista de otras culturas encontramos una *dimensión simbólica* que atañe a la Metafísica, que —como ciencia se ocupa de lo que se halla más allá de la Naturaleza visible, de la realidad oculta— se desarrolla a partir de una Cosmología de fuerzas de la Naturaleza donde se encuentra la *estructura energética* de la realidad; porque la creación es un *acto espiritual y energético* de orden Sagrado y Numinoso y el Creador es inmanente a la Naturaleza donde sus seres son manifestaciones de aquel (Piulats, 2006: 111 ss).

El Mito cuenta, siguiendo la teoría de Mircea Eliáde, recogida e interpretada por F. Bauza, una “historia sagrada” y relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial de los “comienzos”. Dicho de otro modo y en relación a nuestro asunto: el Mito escenifica una situación ancestral que se cree ocurrió en un tiempo y se desarrolló en un lugar de la Tierra que fue posible gracias a la Palabra de un Gran Padre: este acontecimiento todavía hoy en día forma parte del imaginario de este pueblo y como tal es *ritualizado* en un acto de *reactualización* del Tiempo prestigioso y del Espacio sagrado de los comienzos.

En este contexto y desde esta *dimensión simbólico-espiritual*, pues, se encuentra y debe analizarse el Mito Tupí de Yvy Mara ey, es decir, como cuna de la Ontología indígena y como motor de su *dinamismo* social y religioso. Pero existe una característica que define a nuestro relato como *cíclico* al mismo tiempo que le otorga una cualidad Universal, y por tanto intercultural, en la saga de los mitos. El Mito del Paraíso de los Tupí se desglosa en una *dialéctica histórico-mítica* de tres capítulos, donde el protagonista común, la energía del Sol —simbolizada por el Fuego—, es el elemento *sagrado* que une *tres épocas* consecutivas.

Así podemos comprobar que el Mito paradisíaco de los antiguos *Tupi-nambá* comienza con el episodio del *Diluvio* que destruye la humanidad. Una creencia muy extendida entre los Tupí-Cocamas actuales de Perú y que guarda una estrecha relación con la mención sobre el *Origen del Fuego* de aquellos originarios Tupí (Ochoa, 2003). Levi-Strauss recoge este Mito sobre el Origen del Fuego: “*Después de que la primera Tierra fue destruida por un Diluvio enviado para castigar una unión incestuosa, los dioses crearon la segunda y a ella hicieron descender a su hijo Nianderu Pa-pa Miri. Este hizo aparecer nuevos hombres y se preocupó por darles el Fuego, que los Brujos-Buitres eran los únicos en poseer. Nianderu explica entonces a su hijo, el Sapo, que va a hacerse el muerto y que se apodere de las brasas en cuanto, volviendo en sí, les haya dispersado; y así pudieron conseguir las brasas del Fuego para los hombres...*” (Levi-Strauss, 1986: 143-146)

Esta *cataclismología* que se encuentra implícita en el mito de la *Destrucción del mundo* de todos los grupos Tupí varía en función de la causa física que desencadena la catástrofe; pero en todos ellos se expresa el mismo sentido, a saber, la *aniquilación de la Tierra en tiempos remotos y su futura repetición*: los Mbúas creen que el cataclismo se producirá por una *inundación*, los Nandevas que por un *incendio*, los Kayová que por *ataques de monstruos* y los Apapokúva consideran que la *caída de las tinieblas* será la causa de la catástrofe (Schaden, 1974: 161 ss); y Hélène Clastres, que recoge este mito de los *Mbuas*, distingue dos diluvios, el Primer Diluvio

que apagó el fuego anterior por el “Agua celeste”, y el Segundo Diluvio atribuido a la rivalidad entre los hermanos “Tamendonare y Ariconte” (Clastres, 1978: 25).¹

Si continuamos con la generalidad de este relato, observaremos cómo el mito de la Tierra sin Mal convive con el mito del *Fin del Mundo* bajo un *pesimismo indígena* (Nimundaju, 1978: 87-91); al mismo tiempo comparte con la narración del *Origen del Mundo* una creencia salvacionista con mucho *optimismo* (Marzal, 1991): *Yvy mara ey* será el lugar que se salvará de la hecatombe.

3. Chamanismo Tupí: la gnosis de la realidad

El episodio de la búsqueda de la Tierra sin Mal compone el núcleo central del Mito y en él encontramos las *dimensiones naturalista, espiritual, energética e iniciática* que se desarrollan dentro de un contexto Teológico y Metafísico. El Mito sigue la teoría de Eliade –que también se ha ocupado de este episodio de los Guaraní (Eliade, 1999)– la actividad creadora y *desvela* la irrupción de lo Sagrado en el Universo. También aquí lo Sagrado y no lo profano es el fundamento antropológico que alimenta la *relación espiritual* que el hombre Tupí mantiene con el Universos y los seres sobrenaturales existentes en los mundos Subterráneo, Medio y Superior que lo integran.

Si hacemos una interpretación del fenómeno del chamanismo desde una perspectiva Universal, podemos fijar la atención en la Metodología que los chamanes emplean para conectar con la *esencia* de lo numinoso, *ver* la realidad multidimensional y multienergética y *viajar* a sus centros de poder y de asistir al *nacimiento mítico* de estas *fuerzas espirituales* en los orígenes de los tiempos. En el caso de los Tupí, los chamanes guían a su gente por el Mundo del Medio en busca de Un Lugar y Espacio Sagrado, donde sea posible *comunicarse* –desde las cuatro dimensiones correspondientes a los puntos cardinales, simbolizados por la Cruz indígena de brazos iguales– con los otros dos mundos. En *Yvy mara ey* se encuentra el Axis Mundi –protegido del mal, de la envidia, de las controversias y contradicciones, de los miedos y los prejuicios, de las trasgresiones– desde donde los chamanes logran *intermediar* con el Mundo de Abajo y el Mundo de Arriba: bajo la Tierra moran los Espíritus elementales de la Naturaleza y los Seres celestes en el Cielo estrellado regido por el Sol y la Luna.

Dicho de forma más concreta y en relación al tema étnico de los Tupí: los *Kayguá* creen que aligerando el cuerpo con el *ayuno* y la *danza* puede ascenderse al *Cenit* e ingresar por la puerta del Cielo al Paraíso, y los antepasados *Tupí-nambas* llegaron por el curso del Amazonas en dirección *Sur* a la Ciudad peruana de Moyobamba en *busca del lugar donde no se muere* (Nimundaju, 1978: 34-38); los *Nandéva* consideran el Paraíso como *refugio* en la “Isla de la Felicidad” y como *Tierra sagrada* a la que se retiró el Héroe civilizador, los *Mbiá* lo entienden como estado de “Perfección” espiritual y física, y los *Kayová* creen que al Paraíso se llega por el “Camino” revelado a los chamanes *Karai* (Schaden, 1974: 166-175).

Toda esta *Cosmovisión metafísica* escondida en el Mito está recogida en la tradicional expresión Tupí *Mbaé menguá*, el Final de los Tiempos. En las visiones chamánicas el Final es el Principio y en sus prácticas extáticas el *rito de muerte y resurrección* escarba en las profundidades de la realidad multidimensional y su foco energético. Así que, esta es la razón por la que los chamanes, inspirados por visiones y sueños y convertidos en guías de la trashumancia de su pueblo, se erigieron en *profetas pesimistas* apocalípticos de un mito que auguraba la próxima destrucción de la Tierra; pero también anunciaba la *salvación*, por la que estos mismos *especialistas* del Trance, entre cantos y danzas, se instituían como *guías optimistas* de un *camino* que conducía hacia la Tierra de la liberación, el lugar de un nuevo comienzo: unos hacia el *Centro*, otros hacia el *Sol naciente*, otros hacia el *Poniente* y los menos hacia el *Cenit*; espacios y lugares todos ellos, que eran considerados como símbolos

¹ El origen de todos estos elementos desencadenantes de una catástrofe reside, en una *actitud* humana; en general, para los Tupí-Guaraní se trata de la *transgresión* a la armonía de la Naturaleza o de la convivencia social.

de la *restauración social, psíquica y moral* de la comunidad y donde aquellos hombres y mujeres *danzan y cantan* a sus dioses, a los señores del Universo.²

Lo cierto es que, el Karaí en sus rituales emplea sus Danzas y sus Cantos del Alma para alcanzar el Estado Chamánico de la Conciencia y poder conocer desde aquí la realidad no ordinaria, con el fin de conseguir la conexión con sus seres *aliados* residentes en los Tres Mundos (Harner, 1993). Es de este Estado Visionario de donde emerge la *experiencia vivida* de la Unidad Ontológica del Universo, que caracterizaba el tiempo heroico de los chamanes Primordiales: de esta energía brota el Acto de ampliación de la Conciencia que a través de la vivencia de, lo que Jodorowsky ha llamado, los Sueños Lúcidos se *transmuta* en una Nueva Cosmovisión (Jodorowsky, 2005).

Como puede comprobarse y tras la *interpretación hermenéutica* que venimos aplicando sobre el fenómeno del chamanismo en los distintos pueblos Tupís, lo que ocurre es que la máxima preocupación de los Karaí se encontraba en aspectos que respondían a una *Mito-poética*: estos chamanes iban de aldea en aldea anunciando discursos y oraciones que recitaban al amanecer y frente al Sol naciente, y cuyo tema principal trataba de la Tierra prometida. Así que, las dos versiones del cántico chamánico referidas a esta Tierra reconstruían el Mito Originario: los discursos de la *Tierra-Nueva* que reconstruye el tiempo y el espacio sagrados de los antepasados y la *Tierra-Buena* llena de abundancia, de perpetua juventud y de felicidad, formulan la promesa posible, aquí y ahora, anunciada por los Karaí, de llegar hasta el Final y comenzar de nuevo (Ochoa, 2003).

Los karaí –los chamanes más efectivos– aseguraban, a fin de cuentas, *conocer y saber* el Camino que conducía hacia el Ojo de Agua Sagrada de donde brota la Sabiduría. Porque estos Filósofos han conocido desde la antigüedad la *gnosis de la realidad*, el Espíritu de las Esencias de la Vida. Y así nos siguen contando los mitos Tupís, recogidos por el Antropólogo Nimundaju, donde el Agua simboliza la *purificación* espiritual: “*Se baila bien durante todo un año y entonces el chamán conoce el camino. Entonces iremos con él hacia el Este y llegaremos al Agua Eterna. Nuestro Padre pasa sobre el mar, sus hijos caminarán sobre la Tierra y el Agua será para ellos*”³

4. Otros Relatos de Nimundaju.

Nimuendaju se educó en el universo religioso cristiano de la cultura Grecolatina de la Civilización Occidental europea y en el seno del racionalismo Alemán. Pero, con el tiempo este original antropólogo resultó ser un disidente de este bienestar y, al igual que los pioneros del Renacimiento europeo y posteriormente de los Románticos alemanes, se lanzó a la aventura de la búsqueda del Paraíso perdido: al éxodo que siempre acompañó al ser humano y que él interpretó como la condición histórica del viaje hacia el lugar de ninguna parte y que no tiene fin. Sin embargo llevó a cabo una preciosa tarea: guiaba a su tribu, curaba, protegía los derechos de su comunidad adoptiva y asistió a las angustias y a las esperanzas de sus hermanos. A lo largo de su vida con los Guaraníes, Nimuendajú recopiló una maravillosa serie de mitos y leyendas que hoy constituyen un maravilloso, tesoro de la literatura universal y de los cuales escojo los siguientes:

I. “Nanderuvusú vino a la tierra y habló a Guyraypoty: ¡ Bailen !, la tierra se va

² En todas las culturas la *Fiesta* y sus dos formas simbólicas principales, el canto y la danza, es un elemento estructural importantísimo. Entre los pueblos menos aculturados las fiestas ceremoniales danzadas y cantadas se realizan siempre por la conmemoración de un hecho específico y concreto de orden mítico ancestral y con un sentido religioso, donde cada una de las danzas rituales remeda un acontecimiento pasado remoto hecho presente con un contenido litúrgico que actualiza y rememora el tiempo mítico.

³ Todos los pueblos de la Amazonía contienen como elemento cultural y religioso el *canto*, la *danza* y la *música* como estructura esencial de la Fiesta indígena. Sin embargo la mayoría de ellos, con el chamán a la cabeza, usan la ingestión de enteógenos como medio visionario cognoscitivo y extático (Ayahuasca, Toé, Tabaco...). En los T-G es principalmente la danza, el canto y en ocasiones el tabaco lo que actúa como modificador de la conciencia y como medio para alcanzar el trance chamánico, es decir, como forma de conocimiento de la realidad oculta y de contacto con lo sobrenatural.

a poner mal. Bailaron tres años, cuando escucharon el Trueno que anuncia el final. La tierra se desplomaba constantemente, la tierra se caía del Oeste. Y Guyraypot habló a sus hijos: ¡ partamos ! ¡ El trueno del fin causa miedo ! ”

II. “Y se fueron, se fueron al Este, a la orilla del mar. Allá fueron. los hijos de Guyraypot, y le preguntaron: ¿ Acá no llegará la perdición ahora ? No. Aquí, se dice, subirá la perdición dentro de un año. Y sus hijos hicieron chacra.”

III. “El año pasó y nuevamente se escuchó el trueno del fin. Nuevamente se fueron. Después de un tiempo la tierra comenzó a desplomarse con más rapidez. Los hijos de Guyraypot le preguntaron: ¿ No volverá a comenzar en este momento la perdición ? Ahora, se dice, las desgracias se acelerarán; ahora ya no hagas más chacra, se dice. Así habló Nanderuvusú a Guyraypoty, lo que Guyraypoty contó a sus hijos.”

VI. “Y la tierra se quemaba cada vez más rápidamente. Nuevamente partieron y nuevamente preguntaron los hijos de Guyraypoty: ¿ Será salvado este país ? Entonces él habló a sus hijos: Esta cordillera, que detiene al mar, se dice, efectivamente quedará a salvo, se dice. Y se quedaron.”

XII. “Y Guyraypoty cantó el Neengaraí. Y la casa comenzó a moverse, la casa giraba y se elevó sobre el agua y subió y subió. Llegaron a la entrada del cielo y el agua llegó justo detrás de ellos.” (Nimundaju, 1978: 173-176)

Reflexión final

La experiencia intelectual y práctica de la Nueva Antropología Iberoamericana se enfrenta, como hemos visto, a la tarea de descifrar este lenguaje poético y metafísico –cuyos antecedentes se encontraban en la Utopía empírica del siglo XVI y XVII– que descubrimos en lo más profundo de la Mitología indígena e interpretar sus símbolos de acuerdo a una metodología teórica y práctica que viaje al origen de su significado. Nuestros filósofos y antropólogos se dieron cuenta, como lo hicieron aquellos humanistas –los teólogos del Renacimiento que denominaron Totus Orbis, a la nueva representación redonda de un mundo unitario y global que construyó Americo Vespuccio–, que en las selvas sobrevivía el mundo del misterio y de la magia ocultos en una Naturaleza que dialogaba con sus huéspedes.

Esta expresión poética del Ser reconstruye, también, a partir de la producción filosófica y artística elaborada en Europa por el movimiento de la sospecha –representado por Marx, Nietzsche y Freud, principalmente– y por el Estructuralismo, el Postmodernismo y el Surrealismo: el recuerdo de los orígenes, donde se encuentran los símbolos originarios de la humanidad y su sentido espiritual, el retorno de la memoria de los paisajes de las civilizaciones más antiguas y el regreso de una forma de vida erótica como la que comparten los pueblos indígenas en su estado Prehistórico; lograr el retorno al Paraíso perdido, recuperar la energía de la Tierra, la amplitud de la Conciencia positiva y las ganas de vivir en el mejor mundo de los posibles.

Gracias a esta alternativa intelectual y algo menos académica, hoy ya podemos afirmar, en relación al tema que nos ha ocupado, que en el Paleolítico superior se sucedió la pérdida de la animalidad primaria a raíz de la aparición del trabajo y en consecuencia la división del trabajo y que esto transformó, según la teoría de Durkheim, una sociedad solidaria en individualista u orgánica, y que es lo que hoy en día ha desembocado en una sociedad globalizada. A partir de este acontecimiento de la Prehistoria, según nos cuenta Jorge Bataille, Eros adoptó una actitud racional ante la Muerte y al mismo tiempo engendró el erotismo como vivencia del impulso inmediato regido por el deseo indómito. Desde entonces el hombre comenzó a vivir entre dos mundos al mismo tiempo: entre Eros y Thanatos. Como predicaba Nietzsche, Eros es el mundo que quiere seguir viviendo con un sí a la vida, demoler el orden cultural establecido, y Thanatos es el deseo de aniquilar la vida con un No, reduciendo el mundo a conceptos, ideas y juicios; racionalidad frente a voluntad de vivir, decadencia ante voluntad de poder, lo ultraterreno y el sentido de la Tierra.

En fin, para que podamos entendernos con más facilidad, lo que estamos llamando la poética erótica pertenece a la corriente más actual de la “Filosofía

Perenne”, en la que se hallan la Antropología y la Filosófica Iberoamericanas más vanguardistas y quienes a su vez tienen sus raíces en la Postmodernidad y su propuesta de apertura a otras culturas, a una relación y comunicación entre pueblos distintos y generaciones diferentes.

Pero, sin embargo y aunque comparto esta postura, creo que la realidad actual de los pueblos amazónicos, como el de los Tupís de hoy, justifica esta pregunta que hace tiempo vengo dando vueltas: ¿qué harán, ante la presente situación, las viejas y las nuevas generaciones de indígenas; se inclinarán por volver al pasado y recusar los valores nuevos o se decidirán por olvidar las tradiciones y aceptar el presente, o seguirán adelante intentando articular el antes y el ahora; o acaso una nueva forma de vivir, de pensar y de ser, detenida en las cenizas del tiempo y protegida del polvo de la ficción, ha emergido y resucitado ahora, adornada de sencillez y humildad, en el espíritu y en el corazón de todas las nuevas generaciones de las que dependerá el mañana de una Nueva Conciencia en una Tierra Nueva?

En este sentido yo soy optimista y comparto con la generalidad de los Movimientos de la Nueva Era la creencia de que la Naturaleza o la Tierra representa el escenario vital y espiritual donde el hombre, que se considera uno más del conjunto de todos los seres que la habitan, puede alcanzar su plena identidad humana: tengo la esperanza de que en las futuras generaciones de todos los pueblos ya esté emergiendo la Conciencia de la Unidad Ontológica como sustrato metafísico de la diversidad cultural.

A la luz de esta Nueva Antropología espiritualista he interpretado –apoyándome en los filósofos y antropólogos Iberoamericanos más audaces que han descifrado el Mito y el mito del Paraíso desde una revalorización positiva y como expresión de una Ecología Integral– la actitud de respeto y de devoción que los indígenas tienen hacia la Naturaleza sagrada y sus espíritus. Aquí encontré, en este sustrato metafísico, el sentido oculto y el origen antropológico de la creencia en el Mito de la existencia de un Paraíso en la Tierra de los Tupi-Guaraní: la vuelta a lo Divino.

Pero entre líneas, hablo, también, de la condición del Mundo que en la remota antigüedad definió a nuestra Civilización Humana, categoría ontológica que se perdió y que durante mucho tiempo se ha añorado y sin duda se sigue rememorando, probablemente, porque nada se olvida: la armonía originaria de la Humanidad.

Referencias Bibliográficas.

Fuentes

- ACUNA, Cristóbal de, 1891[1641]: Descubrimiento del Amazonas. BAE, Madrid.
 COLÓN, Cristóbal, 2000. Diario de a bordo. Dastin, Madrid.
 CHANTRE Y HERRERA, José, 1901[1637]: Historia de la Compañía de Jesús en el Maraón Español. Biblioteca Nacional, Madrid.
 ESPINOSA, Lucas, 1989: Diccionario analítico Castellano–Tupí del Perú: sección Cocama. CETA, Iquitos-Perú.
 GARCILASO DE LA VEGA, el Inca, 1996: Comentarios reales. Cátedra, Madrid.
 PINELO, Antonio de León, 1943 [1650]: El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comité IV Centenario del Descubrimiento del Amazonas, Lima.
 ROJAS, Alonso de, 1986: Descubrimiento del río Amazonas y sus dilatadas provincias. Crónicas de América, Hª.16, Madrid.

Obras citadas y otras de interés

- AGÜERO, Oscar A. (Coordinador), 1996: Utopía y nuestra América. Abya-Yala, Quito. AINSA, F. 1992: De la Edad de Oro a el Dorado, Génesis del discurso utópico americano. FCE, México.
 BARABAS, Alicia, 1994: Utopías Indias. Movimientos socio-religiosos en México. Grijalbo, México.
 BAUZA, Hugo Francisco, 2006: Qué es un mito. FCE, Buenos Aires.
 BATAILLE, Georges, 2005: El erotismo. Tusquets, Barcelona.
 CERUTTI, H. 1991: El descubrimiento de América y su impacto en la historia. FCE, México.
 CLASTRES, Hélène, 1978: Terra sem Mal o Profetismo Tupi-Guaraní. Edt. Brasiliense, Sao Paulo.
 ELIADE, Mircea, 1999: La Búsqueda. Paidós, Barcelona.
 HARNER, Michael, 1993: El Viaje del Chamán. Kairós, Barcelona.
 JODOROWSKY, Alejandro, 2005: La Danza de la realidad. Siruela, Barcelona.
 JUNQUERA, Carlos, 2005: Minorías amenazadas en un mundo global –territorio, lengua y cultura en el Amazonas–. Eunat, Pamplona.
 LEVINTHAL, Charles F. 1999: Mensajeros del Paraíso. Gedisa, Barcelona.
 LEVI-STRAUSS, Claude, 1986: Mitológicas: 1. Lo crudo y lo cocido. FCE, México.
 MARAVALL, J. A. 1974. Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas. Revista de Occidente, Madrid.

- MARZAL, Manuel, 1991: El rostro indio de Dios. Universidad Pontificia Católica, Lima.
- MEGGERS, Betty, 1976: Amazonía: un Paraíso ilusorio. Siglo XXI, México.
- METRAUX, A. 1973: Religión y magias indígenas de América del Sur. Aguilar, Madrid.
- NARBY, Jermy, 1997: La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber. Takiwasi y Racimos de Ungurami, Lima.
- NIMUNDAJU-UNKEL, Curt, 1978: Los Mitos de Creación y Destrucción del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní. CAAAP, Lima.
- NIETZSCHE, F. 2000: Así habló Zarathustra. Alianza Editorial, Madrid.
- OCHOA ABAURRE, J. C., 2003: Mito y chamanismo en el Amazonas. Eunote, Pamplona.
- PANDURO, Norma, 2001: Mitos amazónicos. Editor Luciano López, Iquitos.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M^a Isaura, 1978. Historia y Etnología de los movimientos mesiánicos. Siglo XXI, México.
- PIULATS, Octavi, 2006: Egiptología. Kairos, Barcelona.
- ROBLES, Laureano, 1992: Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro. Trota, Madrid.
- ROUGIER, Louis, 1984: Del Paraíso a la Utopía. FCE, México.
- SHADEN, Egon, 1974: Aspectos fundamentais da Cultura Guaraní. EPU, Sao Paulo.
- STEINER, R. 2002: La Filosofía de la libertad. Edt. Rudolf Steiner, Madrid.
- SUBIRATS, Eduardo, 2004: Una última visión del Paraíso. FCE, México.
- TESSMANN, Günter, 1999: Los indígenas del Perú Nororiental. Abya-Yala, Quito.
- VVAA, 2001: El Ojo verde, Cosmovisión Amazónica. AIDSESP, Iquitos.

Juan Carlos Ochoa Abaurre
UNED de Navarra
juancochoa@telefonica.net